

Claude Lévesque, *Le proche et le lointain. Essais*, Montréal, VLB éditeur, 1994, 356 pages.

Mario Dufour

Volume 23, numéro 2, automne 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027408ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027408ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dufour, M. (1996). Claude Lévesque, *Le proche et le lointain. Essais*, Montréal, VLB éditeur, 1994, 356 pages. *Philosophiques*, 23(2), 427–438.
<https://doi.org/10.7202/027408ar>

ÉTUDES CRITIQUES

Claude Lévesque, *Le proche et le lointain. Essais*, Montréal, VLB éditeur, 1994, 356 pages.

PAR

MARIO DUFOUR

Intellectus sacrificium intellectus. Croire que la pensée puisse tirer profit du déclin des émotions grâce à l'objectivité qui la caractérise, ou qu'elle n'ait rien à craindre de ce déclin, fait déjà partie du processus d'abêtissement. [...] L'aphorisme de Nietzsche selon lequel « le degré et la nature de la sexualité de l'homme s'étendent jusqu'aux sommets de son esprit » exprime plus qu'une simple donnée psychologique. [...] Mais si les impulsions ne sont pas en même temps préservées et dépassées dans la pensée qui échappe à cet empire, la connaissance devient impossible et la pensée qui tue le désir, son père, est rattrapée par la vengeance de la bêtise. [...] Une fois la dernière trace d'émotion supprimée, il ne restera de la pensée que la tautologie absolue.

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*

Le proche et le lointain, le dernier recueil d'essais de Claude Lévesque, constitue un ensemble aussi riche qu'intense, une réflexion passionnée sur la philosophie, la poésie, la beauté, l'art et la psychanalyse. Avec une aisance peu commune, *Le proche et le lointain* franchit les frontières instituées entre le concept et l'affect, le théorique et le narratif, l'essai et la biographie, l'exposé et l'entretien. Il avance à travers le rapprochement et le croisement des registres, et laisse pourtant dans la tourmente et l'instabilité toute idée de proximité. Dans cet ouvrage, Claude Lévesque reste fidèle à une démarche dont il aura, à ma connaissance, ici au Québec, été l'un des pionniers à tracer la voie : le chemin risqué, mais devenu nécessaire et inévitable aujourd'hui, sans doute depuis le romantisme allemand et la modernité littéraire, du décloisonnement des frontières, de l'interdisciplinarité et du questionnement qu'enrichit la multiplicité des perspectives et qu'engagent l'oscillation, le déplacement, le tremblement de toutes les valeurs, la délimitation de l'origine et du fondement. Dans *Le proche et le lointain*, les chapitres qui concernent Jacques Brault, Martin Gagnon, Françoise Collin, Régine Robin, Fernande Saint-Martin, tout comme la présentation de Nicole Brossard et les sections autobiographiques de Claude Lévesque, me semblent devoir jouer à cet égard un rôle important pour quiconque s'intéresse à l'histoire intellectuelle du Québec et à ses liens avec la pensée contemporaine dans son ensemble, et plus particulièrement avec toute philosophie sensible aux questions de la littérature, de l'interprétation, de l'esthétique et de la psychanalyse. Ils sont des témoignages, ils témoignent comme autant de parcours possibles de la mutation et de la rupture qui

bouleversent les fondements de la pensée philosophique traditionnelle. Ils s'harmonisent et se fondent avec des développements où interviennent et se répondent brillamment les pensées de Blanchot, Derrida, Bataille, Freud, Lacan, Kafka, Nietzsche, Beckett, Lévinas. Bien entendu, la richesse dont fait preuve *Le proche et le lointain* rend risible toute présomption de résumé et défie le simple commentaire et l'espace circulaire de restitution du sens. Au contraire, *Le proche et le lointain* offre une multiplicité de lectures possibles dont les foyers de sens les plus saillants sont le plus souvent aussi disséminés que disséminants. D'un bout à l'autre de l'ouvrage, tout se passe justement comme si était mise en scène, se mettait en forme, se performait une mise en jeu à fond perdu du sens, cet éloignement dans la proximité elle-même, « le vide inhabitable, terrifiant », « le vide de l'instant qui dépossède et angoisse », « l'extrême rebord du néant » selon les mots de Jacques Bault repris par Claude Lévesque, dont on ne saurait prétendre s'échapper une fois pour toutes « pour dire enfin le vrai sur le vrai et y trouver paix et salut » (p. 77). On peut et il faut en dire autant de la voix et de l'écriture en général de Claude Lévesque (de sa singularité générale, exposée). Tout se passe comme si le seul titre de *Le proche et le lointain* était à même de suggérer le motif et la source la plus intime, la plus secrète de son auteur : la conjonction, la tension différentielle et sans fusion des extrêmes, l'effraction d'une voix affectée dans la clarté discursive. Elle n'est jamais aussi proche (familière ? reconnaissable ?), elle ne s'approche jamais autant qu'à travers l'expérience de l'exil, de l'éloignement et de l'innommable : elle répond d'autant plus qu'il semble impossible de répondre (rendant pour ainsi dire *nécessaire* le *vide inhabitable* et *intolérable* dont elle parle et qui la traverse). Aussi proche que lointaine, elle n'est pas sans s'accorder avec cette *étrangeté commune*, ce *pur intervalle*, cette *interruption d'être* dont parle Blanchot dans son recueil *L'amitié* qui a pour exergue ces mots de Bataille, « capable de l'amitié libre, détachée de tous liens », et dont on me permettra d'extraire cette longue citation, qui me semble permettre d'entrevoir ce qui nous lie à Claude Lévesque et cela même à quoi il ne cesse d'appeler.

Nous devons renoncer à connaître ceux à qui nous lie quelque chose d'essentiel ; je veux dire, nous devons les accueillir dans le rapport avec l'inconnu où ils nous accueillent, nous aussi, dans notre éloignement. L'amitié, ce rapport sans dépendance, sans épisode et où entre cependant toute la simplicité de la vie, passe par la reconnaissance de l'étrangeté commune qui ne nous permet pas de parler de nos amis, mais seulement de leur parler, non d'en faire un thème de conversations (ou d'articles), mais le mouvement de l'entente où, nous parlant, ils réservent, même dans la plus grande familiarité, la distance infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport. Ici la discrétion n'est pas dans le simple refus de faire état de confidences (comme cela serait grossier, même d'y songer), mais elle est l'intervalle, le pur intervalle qui de moi à cet autrui qu'est un ami, mesure tout ce qu'il y a entre nous, l'interruption d'être qui ne m'autorise jamais à disposer de lui, ni de mon savoir de lui (fût-ce pour le louer) et qui, loin d'empêcher toute communication, nous rapporte l'un à l'autre dans la différence et parfois dans le silence de la parole¹.

Comme cette *étrangeté commune* de l'amitié qui sépare pour lier, dont parle Blanchot, la voix, la pensée et l'écriture de Claude Lévesque me semblent en effet paradoxalement familières et étrangères, proches et lointaines, traversées par cette *séparation fondamentale* et nous y enjoignant : on ne saurait la dissoudre en éléments de connaissance ou d'échanges de contenu. Je dis

1. Maurice Blanchot, *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 328-329.

familiales pour bien des raisons. D'abord, bien entendu, parce que nous sommes quelques-uns et quelques-unes à partager avec lui certains des fondements, certaines des affinités et des élections symboliques qui lui sont les plus chers. Pour ma part, je ne saurais d'ailleurs jamais m'acquitter de tout ce que j'ai reçu de ses ouvrages dans ma propre fréquentation des œuvres de Nietzsche, Blanchot, Bataille, Derrida, Mallarmé et quelques autres². Je pense aussi au rôle très important qu'il assume depuis longtemps dans la circulation des idées au Québec, à cette voix bien connue qui s'est fait entendre dans un très grand nombre de productions radiophoniques. Pour plusieurs, ils auront été des stimulants majeurs de leurs réflexions. Je fréquente et je fréquenterai toujours ces ouvrages ; le timbre grave de cette voix, je l'entendrai toujours. Elle m'a toujours appelé, intéressé et confronté aux questions les plus difficiles et les plus exigeantes — justement, au point précis où tente de s'énoncer l'inaudible, arrive ce qui n'arrive qu'en s'éloignant. S'appuyant et se détachant tout à la fois et en même temps de ce dont elle parle, elle appelle l'ébranlement des schèmes de la pensée héritée, de leurs structures essentiellement hiérarchiques et oppositionnelles, non au nom de nouvelles hiérarchisations, mais pour penser une différence irréductible qui altère et déplace toute opposition de valeurs, et la valeur des valeurs, à savoir la présence.

Rendre énigmatique ce qui est le plus familier, étrange ce qui semble le plus proche et le plus immédiat, ne peut manquer de déconcerter. La voix et les textes de Claude Lévesque ne se dérobent pas pour rien à la appropriation et l'appropriation : ils thématisent le manque à soi de toute propriété et la limite de toute thématisation, appellent à la rupture et font rupture, appellent aux limites et se meuvent sur la limite. C'est cela qui m'attire, me semble attirer toujours le plus chez Claude Lévesque. Cette manière unique de se tenir sur l'extrême bordure du langage. Nous sommes toujours sur le reflux d'une vague, sur la tension du paradoxe, aux limites du langage, à la fois dans et hors du langage, dans le mouvement de division à soi de la (re)présentation, circulant dans tous les plis qui blessent et constituent pourtant le discours. Rien n'est plus étonnant que cette voix en équilibre dans les parcours les plus accidentés du langage, les plus importants, les plus imminents et les plus sensibles au désastre, à la ruine, au deuil et au rapport à la mort, à l'interruption et au rapport à l'autre, cette voix relancée au point, toujours singulier et elliptique, apparaissant en disparaissant, où justement excède et se rend possible la représentation, cette voix inexorablement attirée par la distance, écartelée dans la distance, aussi essentielle que légère (presque inaudible et inutile), aussi proche que lointaine, aussi décisive que discrète. Aucune représentation juste, ajustée et adéquate n'est à la mesure de cette voix. On ne pourrait dire voici, voilà, c'est elle, je vais vous dire ce qu'elle est, ce qu'elle dit, ce qu'elle se dit être. Comme si elle donnait à penser l'essentiel au moment même où elle se disperse dans une sorte de solitude anonyme et désertique. Comme si elle ne cessait de nous accompagner et qu'on l'entendait sans pouvoir la saisir pour ainsi dire, comme si elle ne s'appuyait que sur son propre dessaisissement, qu'on aurait tort de prendre pour une aliénation survenant à ce qu'on appelle

2. Je pense aux principaux ouvrages de Claude Lévesque, *L'Étrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal, VLB éditeur, 1976 (édition revue et augmentée, Paris, Union générale d'éditions, collection « 10/18 », n° 1256, 1978) ; sous sa direction avec Christie McDonald, *L'Oreille de l'autre. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, VLB éditeur, 1982 (ce texte a aussi été édité en japonais et en anglais) ; *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, Collection « Brèches », 1988.

conventionnellement sujet. Quand, dans *Le proche et le lointain*, Claude Lévesque cite les mots de Bataille, « pratiquer la joie devant la mort », ou ceux de Jacques Brault, « mourir, les ailes déployées, lucidement », quand il affirme qu'il faut « assumer son vide et ses limites », « non pas subir son destin, mais l'aimer (*amor fati*), ramasser les dés jetés (c'est la première mort) pour les jeter à nouveau » (p. 72-73) et quand il dit qu'il nous faut, tout comme le disait Nietzsche, « accepter de vivre chaque instant comme le dernier », ce sont là des appels, des demandes, des injonctions dont nous reconnaissons la nécessité, mais dont il nous faut aussi reconnaître qu'ils ne tolèrent aucune recette, aucune règle, aucune solution donnée, mais bien plutôt l'exigence à chaque fois différente de l'expérience singulière d'un tourment, la prise en compte résolue et affirmative de ce qu'il appelle un peu plus loin le « pouvoir élargissant de la perte et de l'angoisse » (p. 154). Élargir, éclairer, discerner, voilà ce qui ne saurait ici s'opposer à l'affect : l'affect du manque et de l'angoisse ne se dresse pas ici contre le concept et la pensée. Il ne serait ni pathologique, ni accidentel. Cette dernière idée me semble être le leitmotiv dominant de cet ouvrage, qu'il tente de démontrer et, surtout, qu'il enjoint à reconnaître. C'est en tout cas en ce sens que je me risquerai à interpréter ces multiples injonctions, ces nombreux « il faut » qui jalonnent *Le proche et le lointain* et qui m'ont particulièrement impressionné, ces appels qui frôlent l'abîme, là où, selon les termes de Claude Lévesque, « nous sommes solidaires et solitaires face à l'inexorable » (p. 77). Je voudrais maintenant essayer de souligner l'importance et la teneur de quelques-unes de ces nombreuses injonctions qui sont adressées par *Le proche et le lointain* — plus précisément, tenter de les rassembler autour de deux foyers de convergence : là où la philosophie se fait littérature et où le sol natal du pays fait défaut.

Le premier et très bel essai de l'ouvrage, « L'appel désordonné du lointain. Lecture d'*Agonie* de Jacques Brault », me semble donner le ton et l'intensité de toutes ces injonctions. Dès les premiers mots d'*Agonie*, « l'effraction violente et tragique de la voix dans le discours théorique » se fait sentir, suggère Claude Lévesque. « Sa voix, toute vibrante encore autour de moi, allait m'atteindre, me pénétrer, dit en effet le narrateur au tout début de *Agonie* » (p. 32). *Agonie* raconte et décrit la relation entre un narrateur et un vieux professeur de philosophie, leur commune identification et leur commun détachement au « sujet supposé savoir » (science ou philosophie). Cette relation est caractérisée en des termes — dont je me demande encore dans quelle mesure ils ne disent pas l'essentiel de *Le proche et le lointain* ou ne témoignent pas du tracé philosophique de Claude Lévesque lui-même³ — les termes d'un acte qui consiste à se rendre, je cite, « apte à répondre aux exigences extrêmes de cette "affectueuse déraison" » (p. 71) selon l'expression reprise du vieux philosophe mis en scène par le récit de Jacques Brault. Mais quelles sont ces exigences de l'*affectueuse déraison*, ces exigences qui enjoignent, appellent, attirent et font s'identifier le narrateur et le vieux philosophe et, en poussant au-delà de la lettre du texte, la voix et le tracé de Claude Lévesque lui-même ? « [M]ême attrait pour les questions radicales, dit Claude Lévesque, même passion pour ce qui est extrême et décisif, même sensibilité et même angoisse face à la poésie, même désir d'illumination extatique ; chez l'un comme chez l'autre, un très fort sentiment

3. Il est difficile de ne pas voir la correspondance de ce récit avec le texte autobiographique (ce qui est surnommé ailleurs dans *L'Oreille de l'autre*, la Terrible chose-qui-n'existe-pas) que nous offre un peu plus loin Claude Lévesque dans son « Portrait d'un philosophe en poète ». *Discours de réception à l'Académie des lettres du Québec* ainsi que dans « La passe du philosophe ». *La psychanalyse à l'université*.

d'échec et de médiocrité, une insomnie tenace, des vomissements, des larmes, des vertiges, une tendance au retrait et une très grande lucidité face à la mort qui ne pouvait que mener ces durs êtres anonymes au même dépaysement, à la même existence nomade » (p. 70-71). Qui n'a jamais été pris, partagé, ne l'est pas, ou jurera ne pas céder, c'est-à-dire selon les termes de « L'appel désordonné du lointain », « à pareille hantise », passer « la mer pour " fuir l'échec ", oublier l'insatisfaction chronique en lui, combler le manque » (p. 69) ? Il est naturel de fuir l'insatisfaction, mais ne plus manquer de rien est aussi effrayant qu'inimaginable. « Comme le narrateur d'*Agonie*, affirme Claude Lévesque, *il nous faut reconnaître que nous sommes totalement laissés à nous-mêmes, que personne ne possède par-devers lui la clé de notre destin, que nous sommes solidaires et solitaires face à l'inexorable.* " Nous sommes tous des exilés ", reconnaît-il [le vieux professeur d'*Agonie*], à la fin de son propre périple initiatique » (p. 77, je souligne). Condamné à la mort et à la finitude, abandonnés à nous-mêmes, « la seule convertibilité qui puisse être envisagée est celle de l'être et du néant ». L'éclair par lequel nous comprenons toutes choses et nous-mêmes est aussitôt recouvert par la nuit. Il nous enjoint, il nous oblige au vide intolérable et inhabitable qui nous partage.

Le récit de Jacques Brault montre avec une force étonnante le passage et le retournement de la philosophie en poésie et de là, à ce qui est appelé, à ce qui appelle et enjoint justement, au « vide inhabitable, terrifiant » que provoque l'expérience de la finitude et du sujet jeté dans un destin incontrôlable, que l'on ne doit pas subir, mais affirmer, assumer. Au cours de son enseignement, la voix du professeur de philosophie scolastique, mise en scène par le récit *Agonie*, gagne en intensité et en passion, perdant de sa certitude et de sa clarté, lorsqu'elle passe du beau à la beauté. Entre le beau et la beauté, il y a toute la différence qui sépare identité et différence (p. 17 ss). La beauté ne s'annonce qu'en se retirant, « à travers une expérience concrète, singulière, mais immaîtrisable et indéchiffrable », elle « nourrit et mine les fantasmes démesurés du désir » (p. 19), signe de la vérité tragique et *éblouissante* du rapport à la mort, selon les mots repris de Lacan (p. 21). La beauté est ineffable comme le disaient les scolastiques, elle « creuse le vide auquel elle renvoie », « effectue un travail de désillusion », laisse la médiocrité nous envahir. Cette médiocrité dont parle *Agonie* et « L'appel désordonné du lointain », ne décrit évidemment pas un état de déchéance morale, mais « la situation de l'homme qui a touché à la limite, est allé jusqu'à l'expérience extrême, et qui voit maintenant toutes choses depuis les confins, à partir du lointain, se tenant au milieu (*medius*), entre la vie et la mort, l'ici et l'ailleurs » (p. 25). Ce qu'on appelle d'ailleurs un peu trop vite « objectivité » et « désintéressement » ne supposent-ils pas, « onto-et-phylogénétiquement » dirais-je, la traversée d'une expérience passionnée de la beauté, la découverte de l'altérité première des êtres et du monde, et donc de la liberté, « cette rupture qui nous précède, faisant de nous des étrangers dans l'existence » (p. 27) ? Le récit de Brault chavire au moment où le professeur commence à thématiser la différence entre le beau et la beauté. Cette différence semble échapper au discours et à la thématisation. Et c'est la mort originaire, la mort dans la vie, thème fondamental dans la pensée contemporaine comme l'affirme Claude Lévesque, qui apparaît alors : « acte initial plutôt que terminal selon *Agonie* », qui ne « prend tout son sens qu'en fonction du langage qu'elle rend possible » (p. 22). *Agonie* se présenterait ainsi comme la mise en scène du passage brusque à la découverte des liens entre langage, beauté, singularité, altérité et rapport à la mort. Ce passage est celui où la philosophie se rappelle à la poésie et à la littérature, à une expérience de l'art, c'est-à-dire à ce que Claude Lévesque appelle *l'ex-périence* comme telle, cet « art de traverser sans

périr le danger extrême ». Entre l'art, la mort, le langage et la limite de la philosophie, le nœud se resserre. Le langage est la mort, disent Hegel, Bataille, Blanchot, Derrida, Freud et quelques autres. Mais la connaissance de la mort, l'accès à l'horreur sacrée et à la jouissance mortelle, a besoin d'une mise en scène, d'une représentation, d'un *subterfuge* selon le mot de Bataille, pour nous permettre, lit-on dans *Le proche et le lointain*, « de vivre dans les parages de l'abîme sans y sombrer — mais non toutefois sans qu'il en coûte. » (p. 290). La philosophie devient risible et mesquine si elle se dérobe au tragique, au souci de la mort, souci singularisant par excellence car nul ne peut mourir à ma place ni à la place de l'autre. Elle ne peut le faire qu'en le déniaient, tout comme elle dénie le langage. « Comme le poète, le philosophe écrit avec son sang [voir aussi p. 160], interprète avec ce qu'il a de plus fort, de plus intense, de plus compromettant — ses émotions, c'est-à-dire ce qu'il a d'unique et de personnel. » (p. 123).

L'analyse du récit de Brault s'ouvre par des considérations sur le langage et sur l'essence poétique du langage. La poésie, est dite *savoir vertigineux de la limite*, hommage au *secret* gardé de tout, elle fait fond sur une vérité interne au langage alors que la philosophie a toujours vécu de la capacité du langage à se laisser oublier (voir p. 13, 99), de la primauté de la pensée sur le langage, de la vérité sur la fiction, déniaient par là la singularité et la fragilité de l'énonciation dont elle se soutient : le philosophe oublie qu'il « n'est point de pensée sans langage, ni de langage sans rupture signifiante avec la réalité empirique, sans contextualité et sans équivocité » (p. 13). Le langage, loin de nous rendre présents à nous-mêmes et aux choses, est d'abord la fissuration de toute présence, trace de la mort vivante. Et si l'oubli du langage est vraiment ce qui fonde la métaphysique comme l'affirme *Le proche et le lointain* (p. 164), cet oubli est inséparable du refoulement du poétique et du pathologique par le philosophique et le théorique. Sans doute faut-il rappeler que pour Freud, l'étrangement inquiétant (*unheimlich*) est lié à une problématique du refoulement, au refoulé qui fait retour, et que c'est là sa *nature secrète* selon la définition que Freud emprunte à Schelling. Ce qui est *unheimlich* « n'est en réalité rien de nouveau ou d'étranger, mais quelque chose qui est pour la vie psychique familier de tout temps, et qui ne lui est devenu étranger que par le processus de refoulement », l'étrangement inquiétant est « quelque chose qui aurait dû rester dans l'ombre et qui en est sorti⁴ ». La plupart des motifs dont traite *Le proche et le lointain* trouvent leurs correspondants dans la problématique déployée par Freud dans *Das Unheimliche* : l'angoisse de castration, l'éternel retour du même, le double, le rapport à la mort, la littérature et la fiction, la solitude, l'obscurité... Ces correspondances mériteraient des développements, à même d'aiguiser les concepts de refoulement, de langage, de poésie et de fiction, mais je me contenterai ici de souligner l'aspect politique que peuvent bien prendre ce refoulement, cette subordination et cette hiérarchisation. Une certaine violence et une certaine répression sont à l'origine du sens, du désir et de la conscience, mais ce n'est pas toute violence ou répression qui est inévitable. Inapparent, l'aspect politique de la poésie réside justement dans sa capacité à se soustraire au principe et à la volonté de domination propre au politique, tels du moins que les définit *Le proche et le lointain*. Cette soustraction enjoint et appelle, elle s'adresse à nous encore ici sous le mode d'un « il faut ». « À l'impatience du politique, dit Claude

4. Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Bertrand Féron, Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 1985, p. 246.

Lévesque dans sa méditation du récit de Jacques Brault, *il faut* préférer la patience du "poétique" qui ne cherche ni à s'appropriier ni à dominer ni à totaliser, car il est sans pouvoir. » (p. 60 ; je souligne). Selon Claude Lévesque, seule l'autre philosophie (voir p. 48), la déconstruction comme pensée de l'indécidable, se soustrait au principe de domination et permet vraiment de le critiquer, seule elle est capable de la patience du poétique. Face au politique, le devoir de la poésie s'accorde avec le devoir de déconstruction. *Il faut* dire que la déconstruction n'est jamais seule, ni identique à soi, elle n'attend jamais sa thématization. Aussi cet appel du lointain et de la patience poétique dans la méditation d'*Agonie* annonce-t-il cet autre appel, cet autre *il faut* qui apparaît plus loin dans « L'autre pays, le pays de l'autre. Réflexions sur le nationalisme et la culture ». « Il faut », dit alors Claude Lévesque, « *il faut libérer* la pensée et la philosophie de sa propension au définissable, au délimitable, au décidable, à toute cette logique oppositionnelle où chacun est renvoyé à sa place, se stabilise et s'y enferme, où le peuple se définit contre un autre peuple, une langue contre une autre, les hommes contre les femmes. » (p. 154, je souligne ; voir aussi p. 283). Comme on le voit, le motif de ces « il faut » ne tient pas tant à l'impondérabilité et à l'incommensurabilité d'un objet extérieur, mais surtout aux défis que l'on se reconnaît en tant qu'ils nous constituent. Mais qui est ce « nous », ce nous qui sommes « laissés à nous-mêmes » (p. 77) ? De cela, de cette auto-fondation, de ce problème central de la « modernité » diraient certains, de ce « sol de simulacre » dirait peut-être Mallarmé, témoigne l'intransitivité de la littérature. Moyennant une certaine démonstration, on pourrait en dire autant, me semble-t-il, de l'éthique, du politique et du juridique.

Se libérer de cette propension au définissable, c'est d'abord se libérer d'une certaine emprise de l'idée classique de sujet, se libérer de l'idéalisme expressif de la pensée héritée, dont il est dit dès les premières pages de *Le proche et le lointain*, qu'elle pose et suppose « que soit présente à soi la pensée qui, elle-même, se rend présente aux autres et aux choses avant toute intervention de la parole et de l'écriture, une "voix essentielle" (non empirique, non matérielle) surveille toute énonciation et endosse la responsabilité de ce qu'elle dit ; le sens et la vérité d'une parole (ou d'un livre) exigerait cette présence et cette responsabilité antérieures et originaires, cette garantie d'une identité à soi et d'un nom propre. » (p. 23 ; je souligne). S'il y a bien un glissement de la philosophie du sujet à la philosophie du langage (la levée du refoulement philosophique dont nous parlions plus haut), laquelle caractérise aussi selon Habermas la pensée postmétaphysique et le projet d'émancipation⁵, on se doit de penser autrement la question de la responsabilité. Pour ma part, je me demande s'il ne faut pas et s'il n'est pas possible d'interpréter de manière affirmative l'impossible responsabilité, la responsabilité passive dont il est ici question (le seul endroit à ma connaissance où apparaît le mot de responsabilité dans *Le proche et le lointain*), cette rupture de l'identité à soi du sujet comme source même de la parole, c'est-à-dire de penser la responsabilité selon la modalité de l'antériorité première de l'autre — à qui, pour qui, et devant qui toute réponse s'annonce, si, dès lors, on peut et doit penser autrement le rapport entre autonomie et hétéronomie (à l'exemple du travail d'Emmanuel Lévinas) de sorte qu'une certaine hétéronomie soit comprise comme la condition de toute autonomie, de toute identification à soi, fût-elle celle d'une nation ou d'un peuple. Autrement dit, ne se peut-il pas que l'injonction à « se libérer »,

5. Cf. Jürgen Habermas, *La pensée postmétaphysique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.

dont nous parlions à l'instant, m'enjoigne de « calculer l'incalculable », « l'autre de tout monde » selon les belles formules que forge Claude Lévesque, dans ses *Réflexions sur le nationalisme*, au sujet du défi que recèle toute œuvre. Étrange libération que celle-là : c'est l'autre qui nous laisse, nous donne la liberté.

C'est en tout cas dans cette direction que j'interpréterais ces « il faut » qui nous sont adressés par *Le proche et le lointain*, et en particulier dans l'essai « L'autre pays, le pays de l'autre. Réflexions sur le nationalisme et la culture » : le pays n'est jamais de souche, de race, mais celui du *transit*. Cette expérience du transit, il revient à la poésie et à la création littéraire de la donner à penser. On ne s'étonnera pas de voir que l'essai « Réflexions sur le nationalisme et la culture » s'ouvre, tout comme « L'appel désordonné du lointain », par une réflexion sur l'art, l'écriture et la littérature. Ceux-ci trouvent leur symbole dans ce personnage de Kafka, K., qui est arpenteur de métier au sens ambigu de l'idiome allemand, celui qui mesure (*Vermessen*) et celui qui est audacieux et téméraire (au sens de l'adjectif *vermessen*). Étrange *Vermessen* que celui-là, il est profondément « distrait et ludique » et aime s'égarer : n'arrivant jamais au Château qu'il ne cesse d'approcher (voir p. 142), « il calcule l'incalculable » (p. 143). Ce parcours sans solution et désœuvré est une allégorie qui dit l'essentiel de l'œuvre et de la mise en œuvre. Il témoigne de « l'épreuve de l'absolument autre [...] n'appartenant pas à un autre monde [...] mais plutôt à l'autre de tout monde ». Tout comme le personnage de K., une œuvre ne saurait être une œuvre que par l'obsession d'un mouvement de déstabilisation qui ne cesse de la hanter. C'est pourquoi elle s'arrache d'avance à tout pouvoir réducteur et homogénéisant. Elle affirme l'incalculable et la limite de la totalisation — la dissymétrie et le désajustement sans lesquels aucun respect ni aucune venue de l'autre, ni aucune responsabilité ne sont possibles. Je dirais qu'elle nous permet de réfléchir aux conditions mêmes de la pensée, ce qui donne à voir sans se laisser voir, ce qui donne à dire sans se laisser épuiser par aucun dit. Aucune parole n'est possible sans le silence dont elle est aussi capable. Que signifieraient pouvoir, devoir, vouloir dire pour un être incapable de silence, d'une parole insignifiante, anonyme ? L'expérience de l'œuvre, tout comme celle du langage en général, est celle de la « séparation violente », de la « dépossession radicale » du sujet à lui-même, de tous les mots à eux-mêmes, de la langue à elle-même, de tout pays, de toute communauté à elle-même. Elle nous donne à penser l'ouverture insaturable sur laquelle s'enlève toute institution. Creusant le vide de cette séparation, l'intransitivité et l'aspect réfractaire de la littérature à toute conception instrumentale du langage disent quelque chose de ce que la philosophie a toujours plus ou moins refoulé, masqué et déplacé tout en lui demeurant pourtant essentiel : l'être ou le rien. Ne disant rien, n'étant jamais contrainte de se soumettre à une référence extérieure, elle nous met au défi de reconnaître ce que nous sommes pour nous-mêmes : « il nous faut reconnaître que nous sommes totalement laissés à nous-mêmes » (p. 77). En poussant les choses au-delà de la lettre de *Le proche et le lointain*, je dirais, sans doute en m'inspirant de Jacques Derrida, que tous les processus de légitimation, de justification et de rationalisation reposent en dernière instance sur un acte d'auto-fondation, de crédit, de croyance. « La pièce principale ou rien [...] le conscient manque chez nous de ce qui là haut éclate » dit aussi quelque part Mallarmé.

Le pays est toujours à venir, à inventer. L'affect du deuil et de l'exil, de la perte et de l'angoisse ne se surajoute pas à son identité. Sans cet affect, comme le suggérait dernièrement Jacques Derrida, on ne saurait parler de respon-

sabilité ou de liberté, d'hésitation et d'urgence, ni de vérité à faire, ni de justice, voire de droit⁶. Ne faut-il pas essayer de penser une expérience sans assurance et sans bonne conscience, instable, inconfortable, voire injustifiable, et pourtant responsable, portant la réponse au-devant de toute anticipation, de tout programme et de tout calcul ? L'affect du manque et de l'angoisse n'est pas pathologique, pas en tout cas au sens kantien d'une menace pour la raison pure : « ce que le langage manque, il doit nécessairement en être le manque dit Claude Lévesque » (p. 149). Le pays habité est langage. Mais « à qui vit dans le langage il manque et manquera toujours un pays, affirme Claude Lévesque » (p. 157). Le langage, fût-il langue maternelle, est absence de fondement, la « distance incommensurable qui nous sépare de nous-mêmes et des choses », scission qui propulse et rend possibles le désir et la parole. *Ce manque est non négatif*, c'est un *manque sans manque*. Il le faut. Le « manque ne doit jamais manquer, me manquer, car il n'est pas négatif » (p. 149). Le deuil est originaire, à la source. La satisfaction intégrale se transforme en trop-plein et manque de manquer, pleure l'absence de pleur, désire désirer. On ne peut manquer de manquer qu'au risque de la catastrophe, qu'au prix de l'exacerbation de la contradiction et de l'insatisfaction. À nier la détresse, on multiplie les illusions et les expédients. Ce qui est le plus étrange et le plus inquiétant ne réside pas dans l'incertitude mais dans la certitude. Comment ne pas prendre au sérieux l'avertissement de Heidegger ? « L'absence de détresse est la détresse suprême et la plus cachée [...] l'absence de détresse consiste en ceci : on se figure que l'on a bien en main le réel et la réalité et qu'on sait ce qu'est le vrai⁷ ». De même, comment ne pas se sentir appelé et assigné par la douce rigueur de ce « il faut » qui m'apparaît surplomber tout *Le proche et lointain* : « Il faut résolument prendre en compte le pouvoir élargissant de la perte et de l'angoisse, accepter de vivre avec elles, s'inscrire *affirmativement* dans l'espace de la finitude et de la mort, y trouver des sources infinies de création, d'invention, de renouvellement et de dépassement et, finalement, se rendre disponible pour le don de ce qu'on n'a pas, c'est-à-dire pour l'amour et pour une fraternisation sans limites avec l'autre » (p. 159 ; je souligne). Il faut, ce sont encore ces mots qui reviennent un peu plus avant, « il faut libérer », se libérer et se méfier de toute interprétation trop franche et directe « où le peuple se définit contre un autre peuple, une langue contre une autre, les hommes contre les femmes » (p. 154).

Le « sentiment national », comme le donne à penser Claude Lévesque, est inséparable de la nostalgie d'attributs divins : permanence, éternité, identité et indivisibilité. Il insinue l'idée d'une plénitude première perdue qui peut et doit être retrouvée. L'insatisfaction fondamentale du désir, l'angoisse de castration et la séparation, l'Anankè, qui font naître au langage (et le sentiment national est langage), sont aussi universelles, permanentes et nécessaires que le fantasme qui se nourrit de la résorption de toute souffrance et de tout manque. Comment vivre ce désir impossible à combler ? Comment vivre la perte du propre, affirmer le manque, ne « pas oublier l'oubli qu'est la mort » ? Le deuil est donc, comme le déduit Claude Lévesque, *demi-deuil* (p. 47) : le désir ne peut être

6. Voir Jacques Derrida, *Passions*. « L'offrande oblique », Paris, Galilée, 1993 ; « Donner la mort », dans *L'éthique du don*, Jacques Derrida et la pensée du don, Paris, Métailié-Transition, 1993, p. 11-108 ; *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 ; *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994 ; *Force de loi : Le fondement mystique de l'autorité*, Paris, Galilée, 1994.

7. Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, (trad. André Préau), Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1958, p. 104.

satisfait parce qu'il se nourrit de son propre manque. Au fond, comme le suggèrent les mots repris d'Emmanuel Lévinas mis en exergue des « Réflexions sur le nationalisme », il n'y a de désir que métaphysique, le désir « tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre [...] Il n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature »... Quand Claude Lévesque conteste l'idée d'autochtonie et de citoyenneté de souche (p. 157), on peut établir un rapprochement spontané avec les récents développements de Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*. Une problématique du rêve, de la fiction et du fantasme traverse toute naturalisation et toute construction de l'expérience démocratique et politique. La fraternisation sans limites et le deuil de l'origine dont parle Claude Lévesque sont des traits structuraux que rencontre la généalogie pensante de l'amitié et de l'aimance dans ses rapports avec la démocratie proposée par Derrida. L'idée d'amitié et de fraternisation sans limites enjoint, comme le personnage K. de Kafka qui allégorise l'expérience littéraire, de calculer l'incalculable — tout autre est tout autre. S'il y a encore un sentiment national pour Claude Lévesque, c'est celui qui doit faire place à l'incalculable, à l'impossible, à l'affect de suspension et d'angoisse. Mais le parti pris national n'entre pas en contradiction avec « la perte du pays rêvé, imaginaire » (p. 160). Au contraire, il doit prendre en compte l'incalculable, l'altérité de l'autre, de tout autre, l'absolu respect qu'il commande et « la liberté qu'il nous laisse de sa seule présence ». *Il faut éviter le mal du pays*, et comme le dit Nietzsche, « le besoin de s'accrocher quelque part [...] le mal de la haute mer et du large » (p. 155). La reconnaissance du perspectivisme ou de la singularité de l'autre, l'aporie d'un point de vue sur le point de vue, de l'œil qui se voit en voyant, « depuis la particularité d'une langue, d'un peuple, d'une culture n'enferme pas nécessairement dans l'esprit clanique, le délire raciste » (p. 156). Cela ne conduit pas, contrairement à ce que pensent ceux qui sont impatients de justification et d'identité propre, au relativisme où tout se vaut, mais plutôt à « assumer ses limites » et à « ne pas oublier l'oubli qu'est la mort » (p. 158). Rien n'est moins relatif que la mort, le rapport à l'autre *comme rapport à soi*.

Seule la mort nous rend à la fois *solitaires et solidaires* (personne ne peut mourir à ma place ni à la place de l'autre), *solitaires et solidaires devant l'inexorable* — la mort, le plus propre (et donc le plus pulsif dirait Derrida à la suite de Freud) est, on en conviendra, la désappropriation elle-même, l'inconnu extrême. Selon Claude Lévesque, *il faut* se rendre au sens tragique de toute communauté et reconnaître comme Blanchot dans *Sade et Lautréamont*, que « le seul « élément émotionnel », capable d'être partagé en échappant au partage, reste la valeur obsédante de l'imminence mortelle » (p. 180-181). Rien ne fait tant aimer que l'imminence de la mort, de la disparition. « Ce qui rassemble les humains, c'est moins la coïncidence des intérêts positifs que la communauté dans le manque, dit Jacques Brault » (p. 76) — c'est-à-dire l'exposition à la mort. « Aimer. Façon de mourir », note une fois le vieux professeur mis en scène par *Agonie* : « générosité sans calcul, poursuit Claude Lévesque, [...] chacun donne à l'autre la blessure qui ne fait qu'approfondir la blessure de l'autre » (p. 65). La communauté, comme le dit Françoise Collin à la suite de Blanchot, « ne se soutient que de l'absence d'unité » (p. 180). Comment donc penser le rapport à partir du non-rapport ? Comment penser le lien à partir de la séparation, comment penser une politique de la séparation et du deuil ? Comment penser le lien avec l'autre, le lien social, dans le renoncement même à la propriété, liant par cela même qu'il sépare infiniment ? Ces questions ne s'accordent-elles pas avec cette « effraction violente et tragique de la voix dans le discours théorique », avec ces multiples *il faut* et cette tonalité à

la fois esthétique et éthique que pratique *Le proche et le lointain* ? Commentant la question de la *Dikè* (que l'on traduit habituellement par justice) et ce qui passe pour la plus ancienne parole de la pensée occidentale, Heidegger, dans *La parole d'Anaximandre*, pose cette question qui n'a pas perdu de son actualité : « Comment ce qui séjourne transitoirement, se déployant dans la disjoncture (*a-dikè*), doit-il donner l'ajointement (*dikè*) ? Peut-il donner ce qu'il n'a pas ? Et s'il donne, ne donne-t-il pas précisément l'ajointement⁸ ? » N'est-il pas souhaitable qu'une problématique du don, de l'amour et de l'aimance comme fraternisation sans limites ne tempère, aujourd'hui peut-être plus que jamais, l'horizon de la propriété, de la dette, du calcul et de la vengeance, de la réciprocité circulaire et de la restitution ? Peut-on, en toute rigueur, distinguer entre cette problématique du don, de la mort, de la perte et du deuil, et celle du désœuvrement dont se nourrit l'œuvre ?

La séparation radicale et originaire, la disjonction ou le désajustement du présent vivant par la mort (comme nom générique de l'absence et de la rupture à soi du sujet) est sans doute inhabitable, mais sans elle, rien n'arriverait, il ne resterait que la totalité calculante et la fiction du retour. Quand il en va de la mort et de l'autre, il en va toujours de l'imprévisibilité, de l'événement, de l'indécidabilité et de la singularité, de cet « extrême rebord du néant » (selon l'expression de Jacques Brault) et de ce *vide inhabitable, terrifiant*, qui nous séparent en nous unissant, lesquelles sont irréductibles à toute maîtrise régulatrice ou à toute subjectivation assurée. Une certaine hétéronomie, avant et pour toute autonomie, toute identification à soi d'un sujet, est intrinsèque à l'impossibilité de la totalisation et à toute promesse démocratique — et de cela témoigne la littérature. C'est à partir de l'impossibilité de la totalisation, du désajustement et de la dissymétrie que peut se penser l'affirmation au-delà du ressentiment contre le temps, l'hésitation à venger et à restituer, à calculer et faire des comptes, l'événement ou la venue de l'autre en tant qu'autre. C'est parce qu'il y a disjonction du présent, impossibilité de la totalisation, indécidabilité et incalculabilité, qu'il y a responsabilité et interprétation active, sélective, affirmative. Ce qui résonne dans ces mots avec lesquels nous enjoint Claude Lévesque à la suite de Nietzsche : « Il faut dire oui à cette fatalité d'errer et de s'égarer qui est notre condition même. Il faut avancer résolument dans le monde risqué de la Nuit et aller jusqu'à souhaiter le retour de toutes choses, les petites comme les grandes » (p. 155 ; je souligne).

Le rapprochement entre littérature et communauté donne peut-être les moyens de penser ce respect de la singularité que cherche l'autre philosophie en deçà d'un accès trop direct à la généralité et à l'universalité. Il s'agit aussi de donner à penser une clause d'ouverture à l'avenir, à l'autre et à de tous autres contrats, que toute loi, institution, communauté ou contexte d'interprétation devraient sans doute présupposer. C'est pourquoi aucune institution ou loi ne pourrait être à la mesure de cette clause d'ouverture, tout en y trouvant pourtant sa condition. La littérature et la philosophie, dans ce qu'elles recèlent de plus radical, comme le suggère *Le proche et le lointain*, ont un rapport essentiel à cette clause d'ouverture comme au respect et à l'invention de l'autre : elle engage la divisibilité du sujet collectif ou individuel, le deuil du « soi » qui les constitue pour être soi, c'est-à-dire confronté à l'absence radicale et ouvert à l'autre. La liberté, l'exigence hypercritique qui porte la littérature (« je veux rester libre dit-elle », selon Claude Lévesque), ce droit, qu'une société lui

8. M. Heidegger, « La parole d'Anaximandre », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), p. 389.

assure, en principe, comme le dit Derrida dans *Passions*, « de tout dire », ne constitue-t-il pas « une condition hyperbolique de la démocratie », laquelle permet, au sein même de l'hyperresponsabilisation, de répondre sans répondre d'aucun pouvoir positif ? Mais la littérature « est, elle dit, elle fait toujours autre chose, autre chose qu'elle-même, elle-même qui d'ailleurs n'est que cela, autre chose qu'elle-même. Par exemple ou par excellence : de la philosophie⁹. » Dans le lien étroit qui lie la littérature et la philosophie, c'est peut-être cela qui apparaît : un *il faut* où se profile le pouvoir élargissant de la perte et de l'angoisse, l'écart à soi et le dérangement de toute identité, au fondement du droit à la littérature et du droit à la philosophie.

Ce *il faut*, Claude Lévesque l'appelle aussi « l'exigence d'écrire », cette dimension sans la reconnaissance de laquelle la philosophie demeure soumise à une contradiction performative aussi importante que celle des critiques autoréfutantes de la Raison dénoncées par Habermas dans *Le discours de la modernité*¹⁰. À la fin du « Portrait du philosophe en poète, *Discours de réception à l'Académie des lettres du Québec* », il est justement question de « l'exigence d'écrire » et du lien entre cette exigence, l'horizon de la mort et l'action révolutionnaire, tel qu'il s'est imposé il y a longtemps à Claude Lévesque, dans sa première lecture de *La part du feu* de Maurice Blanchot. Là apparaissent aussi les figures de Dieu et du rien. Une « question lancinante, nous confie Claude Lévesque, résistait à mes dénégations, à toutes mes révoltes : celle de Dieu [...] une expérience-limite de l'absence pure, du rien [...] l'affirmation vide, intransitive, sous-jacente à tout discours, étant ce à partir de quoi il est possible de penser jusqu'à la limite, d'écrire interminablement sans rompre le silence, d'écrire en s'empêchant d'écrire » (p. 127-128). On peut se demander si l'exigence limite d'écrire, Dieu ou rien, ne tire pas ici son impulsion lointaine de « ce goût, peut-être mystique, pour ce qui est ailleurs, en dessous ou au-delà, le terrible, l'étrange ou l'abyssal », ces mots dits magiques et recopiés dans un cahier qui fut conservé longtemps, nous dit plus loin Claude Lévesque (p. 341). On peut aussi se demander si elle ne se confond pas avec la littérature entendue comme expérience du *vide inhabitable* mais nécessaire (« attirance supérieure comme d'un vide » dit Mallarmé), ni avec l'expérience de la question philosophique la plus difficile, celle de Leibniz reprise par Heidegger, (« pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »), que Claude Lévesque rapproche de cette question de Jacques Brault : « mais le vide, oui, n'est-ce pas la chose et l'être même ? » (p. 28). N'est-ce pas elle qui fait dire à Claude Lévesque que, « comme le narrateur d'*Agonie*, il nous faut reconnaître que nous sommes totalement laissés à nous-mêmes, que personne ne possède par-devers lui la clé de notre destin, que nous sommes solidaires et solitaires face à l'inexorable » (p. 77) ? C'est pour ma part l'appel et l'exigence d'assumer ce « nous » laissés, abandonnés à nous-mêmes et à l'inexorable que j'entends résonner à travers *Le proche et le lointain*. De cela témoignent et enjoignent, le plus souvent au meilleur d'eux-mêmes, et l'art et la littérature et la philosophie.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

9. J. Derrida, *Passions*, « L'offrande oblique », *op. cit.*, p. 65-66, 91.

10. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.